Opusc. PA - I - 1932

REALE ACCADEMIA NAZIONALE DEI LINCEI
Estratto dai Rendiconti. — Vol. XXIX, fasc. 11°-12°. — Seduta del 21 novembre 1920.

48119/1932
84147

UN ASPETTO CRITICO-SCETTICO DELLA FILOSOFIA DI A. GEULINCX

Nota di Adolfo Levi, presentata dal Corrisp. B. Varisco.

Per il Geulincx (sul quale non abbondano le monografie) [1], si può ancora ripetere ciò che ne scriveva l'Eucken [2] nel 1883, che sebbene tutti gli studiosi di filosofia lo ricordino, ne parlano generalmente in modo unilaterale e spesso errato, talchè può servire di esempio delle conseguenze che arreca la consuetudine di classificare e caratterizzare le dottrine filosofiche secondo partiti e nomi di sètte; ed è anche vera l'altra affermazione dello stesso scrittore che, come in generale gli occasionalisti, il Geulincx è stato quasi sempre giudicato e apprezzato non secondo l'insieme delle sue dottrine, ma soltanto rispetto a un determinato problema, quello appunto dei rapporti fra lo spirito e il corpo.

Il Windelband [3] e l'Höffding [4] infatti lo ricordano solamente per parlare del suo occasionalismo, e se negli ultimi decennî del secolo XIX, sono sorte discussioni sulle sue teorie, ciò è avvenuto appunto a proposito dell'interpretazione che si doveva

---

[1] Fra le più importanti si ricordano quelle del Pfleiderer, *Geulincx als Hauptvertreter der okkasionalistischen Metaphysik und Ethik* (Tübingen, 1882. Non ho potuto conoscerla direttamente), e del Vander Haeghen, *Geulincx* (Gand, Hoste, 1886).

[2] *Leibniz und Geulincx* (in *Philosophische Monatshefte*, 19 [1883]), pp. 525-526.

[3] *Die Geschichte der neueren Philosophie*[3] (Lipsia, Breitkopf und Härtel, 1904), I, pp. 191 sgg.

[4] *Histoire de la philosophie moderne* (trad. Bordier, Parigi, Alcan, 1906), I, pp. 255 sgg.

dare della sua concezione occasionalistica in rapporto con la teoria dell'armonia prestabilita sostenuta dal Leibniz [1].

L'attenzione degli storici, oltre che su questo punto, si è talvolta fissata sulla dottrina del Geulincx che spoglia le menti finite di ogni sostanzialità, riducendole a puri modi della Mente Divina: per questa teoria, che del resto si collega con l'occasionalismo, perchè questo priva le anime di vera attività, come quella di vera sostanzialità, il Geulincx è stato naturalmente collocato nel movimento di pensiero che logicamente, sebbene non cronologicamente, porta dal dualismo cartesiano al monismo panteistico dello Spinoza.

Invece si è generalmente trascurato un altro aspetto, pure molto importante, del pensiero del nostro autore; voglio dire quello che può chiamarsi critico-scettico: esso, sebbene derivi in parte dal Descartes (per ciò che riguarda la questione generale della validità formale della conoscenza), in parte ne sia uno svolgimento (rispetto alla critica della conoscenza intellettuale che è come la continuazione di quella fatta dal Descartes della conoscenza sensibile), merita però di essere considerato con qualche attenzione.

Il punto di partenza della ricerca del Geulincx è il dubbio; ma, come il Descartes, egli vuole partire da esso per conquistare una verità sicura. La metafisica è la prima scienza; perciò chi vuole avvicinarsi ad essa deve considerarsi privo di ogni scienza; altrimenti, se giudicasse di essere già perrvenuto ad una

---

[1] La polemica venne aperta dal Pfleiderer con lo scritto, *G. als Hauptvertreter der okkasionalistischen Metaphysik und Ethik*, che venne discusso dall'Eucken nell'articolo citato sopra. Il Pfleiderer ritornò sull'argomento, modificando in parte le sue affermazioni, in altri scritti: *Leibniz und G. mit bes. Beziehung auf ihr Uhrengleichnis* (Tübingen, 1884); *Leibniz und G.* (in *Phil. Monatshefte*, 20 [1884], pp. 423-424); *Noch einmal Leebniz und G.* (ivi, 21 [1885], pp. 20-39), in cui rispose alle critiche dell'Eucken (che nella stessa rivista, 1884, pp. 417-421, aveva recensito il secondo scritto: *Leibniz und G. mit bes. Bez.*, ecc.), e dello Zeller (*Ueber die erste Ausgabe von G. Ethik und Leibniz Verhältniss zu G. Occasionalismus* (in *Sitzungsberichte d. kön. preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. 1884, II, pp. 673-695).

scienza, non vorrebbe arrivare alla prima. Egli quindi, dovendosi considerare privo di ogni scienza, deve altresì, prima di essere giunto alla scienza prima, giudicare ogni cosa come se fosse falsa; infatti, ciò che si ignora (che non si sa se sia vero) può essere supposto falso. Ma questa supposizione deve riferirsi soltanto alle verità in generale, non alle verità singole, perchè alcune non possono considerarsi false; così, se si volesse supporre che è falso che A sia A, che due e tre siano cinque, si cadrebbe nell'assurdo. Ma la supposizione generale che chi non è ancora penetrato nella metafisica può fare della falsità di ogni proposizione, non è assurda, bensì giustissima, perchè ciò che egli ignora può essere falso.

Del resto tale supposizione conduce a dimostrare con la massima chiarezza la prima verità. Infatti, se affermo: « qualche proposizione è vera », posso, a chi voglia negarla, porre questo dilemma: « Se è vera, ho già vinto; se è falsa, sarà almeno vero che nessuna proposizione è vera, sicchè almeno qualche proposizione è vera ».

Prima di supporre false indistintamente tutte le proposizioni non ancora conosciute, possiamo dubitare anche in generale, di quelle che precedentemente ci apparivano certissime; e ciò per ragioni che, quando allontaniamo la mente dall'evidenza di esse (che però conosciamo con certezza), appaiono convincenti. Infatti, ciò che ci assicura di tali proposizioni è soltanto l'evidenza o l'intuizione evidente che ne abbiamo; ma tale intuito può ingannare, come talvolta avviene; e perchè non potrebbe essere sempre fallace? Ad esempio, un uomo di trent'anni che, confrontando la propria età con quella di un adolescente di quindici, afferma che ha l'età doppia di questo, può credere che debba rimanere doppia per tutto il tempo della loro vita. Non vi è alcuno che non sia rimasto talvolta ingannato dall'apparente evidenza di tali proposizioni. La falsità del principio « il doppio e il semplice rimangono sempre tali, quando ad entrambi si aggiungono quantità eguali » può conoscersi soltanto *a posteriori*, considerando un caso particolare; sinchè lo consideriamo *a priori*, nulla ci mette nel dubbio della sua falsità. Di più, l'apparente evidenza dei sensi è corretta dall'intelletto, ma chi ci dice se anche

l'evidenza di questo non possa essere corretta da una facoltà superiore? Non risulta che una facoltà di tal genere non possa esservi, anzi appare il contrario, perchè, siccome il nostro intelletto ignora molte cose, sembra che debba esistere una facoltà che le conosca. In ogni modo, basta, perchè mettiamo in dubbio tutto ciò che ne sembra evidente, che non vediamo perchè una qualche facoltà di tal genere non possa esistere.

Inoltre, le nostre facoltà si contraddicono, come il senso e l'intelletto; a quale dobbiamo credere? L'intelletto ci appare superiore, ma chi lo afferma, se non l'intelletto stesso? non potrebbe meritare maggior fede il senso?

Infine, appunto per ciò che, prima di penetrare nella metafisica o scienza prima, dobbiamo considerarci ignari di ogni cosa, dobbiamo necessariamente, sinchè restiamo in tale condizione, dubitare di tutto. Infatti, noi di nulla sappiamo dire se sia vero o se sia falso; cioè dubitiamo. Questa argomentazione serve soltanto ad ispirare il dubbio rispetto ad una certa condizione e a un certo modo di considerare le cose; ma non deve confondersi con lo scetticismo, che vuole dubitare sempre. Gli scettici dubitano, o piuttosto dicono di dubitare, di ogni cosa; e forse dubitano anche in questo, e così all'infinito. Ora, le ragioni che apportano o sono evidenti, o soltanto verosimili; nel primo caso (siccome essi distruggono ogni evidenza e la sospettano di falsità) gli scettici distruggono sè stessi; nel secondo caso, tali ragioni non hanno valore, perchè il verosimile non può abbattere, nonchè l'evidente neanche il verosimile. Se poi le ragioni degli scettici non sono nè evidenti, nè verosimili, sono nulle; e siccome si è visto che se fossero evidenti o verosimili non avrebbero alcun valore, si può concludere in generale che le loro ragioni sono nulle in ogni caso. Gli argomenti degli scettici possono avere qualche valore sinchè l'intelletto non considera l'evidenza e la chiarezza di certe proposizioni conosciutissime; e possono servire a fargli nascere qualche dubbio anche rispetto a ciò che è giudicato certissimo. Ma non appena l'intelletto si è fissato di nuovo sulla evidenza di tali proposizioni e ne ha considerate alcune particolarmente, non può dubitarne, ossia non può essere consapevole di ignorare se siano vere o

false. Per opera della volontà, l'intelletto può forse sospendere l'assenso; ma non può non riconoscere la verità di certe proposizioni: anzi si convince interiormente in modo chiarissimo, di non poter pensare altro che questo, che sono vere.

Quindi gli scettici debbono abbandonarsi davanti al limitare della metafisica, appunto perchè non vogliono penetrare in alcuna scienza (*Metaphysica vera*, I, pp. 138-146) [1].

Il Vander Haeghen [2] afferma, dopo avere analizzato questa parte, che nel Geulincx il dubbio è meno profondo che nel Descartes: a suo parere, il primo, invece di afferrare e di svolgere la tendenza critica del dubbio cartesiano, la restringe. Però, questa valutazione è inesatta: il Geulincx vuole uscire dal dubbio; e per questo discute così superficialmente gli argomenti scettici e non cerca di ribatterli direttamente: si direbbe che tenti di sottrarsi al loro dominio, ma ciò non significa che non ne afferri il significato. E infatti, anche altrove, mostrandosi più indipendente dal Descartes, egli sviluppa argomenti che lo portano irrimediabilmente a conclusioni scettiche rispetto alla capacità del pensiero di conoscere la realtà; però, sebbene riconosca che tali conclusioni sono inevitabili, non esita ad accettare i fondamenti della metafisica cartesiana.

Proseguendo l'opera del Descartes, che aveva sottoposto alla critica le rappresentazioni dei sensi, il Geulincx esamina i modi dell'intelletto di cui ci serviamo per pensare la realtà. Infatti, la vera scienza deve considerare le cose come sono in sè, facendo astrazione dai modi mentali con cui le pensiamo e dalle parole e dai nomi, con cui abbiamo l'abitudine di designarle. Infatti, come nella fisica occorre considerare le cose soggette ai sensi astraendo dalle forme e dalle immagini sensibili, così nella metafisica, che studia cose non sensibili, è necessario astrarre dalle forme e dalle rappresentazioni intellettuali, poichè (ciò che pochi hanno rilevato) non meno del senso, l'intelletto nostro attribuisce agli oggetti considerati i proprî modi di pensare, come

---

[1] Seguo l'edizione curata dal Land (A. Geulincx, *Opera philosophica*: Hagae Comitum, Nijhoff, 1891-93).

[2] *Geulincx*, pag. 52.

genere, specie, tutto, parti, ente, modo, sostanza, accidente ecc., che dipendono esclusivamente dalla nostra attività intellettuale. Così abbiamo l'abitudine di dare carattere oggettivo al *bene* e al *male* e alle loro specie, che però derivano soltanto dal nostro amore e dal nostro odio e perciò hanno solamente natura soggettiva: infatti lo stesso atto può, secondo i casi, essere giudicato buono o cattivo: l'uccidere un parricida è onesto (cioè è bene) da parte di un magistrato, è turpe (cioè è male) se chi lo uccide è un cittadino privato. La causa di tali denominazioni deve ricercarsi in noi, non nelle cose (*Metaphysica Peripatetica*, II, pp. 198-206).

Ciò che è oggetto del nostro intelletto può pensarsi o come un essere, o come un modo dell'essere, o come una proposizione (*sententia*): questa soltanto attribuiamo a noi stessi, mentre oggettiviamo il primo e il secondo, affermando che fuori di noi esistono gli esseri e i loro modi, mentre essi pure sono solamente nostri modi di pensiero.

« L'*Essere* non è altro che un modo del soggetto, ossia un tale modo di pensare, con cui apprendiamo ciò di cui deliberiamo di affermare, di dire qualche cosa » (ivi, pag. 212).

I peripatetici pensano che l'essere esista fuori di noi e che noi possiamo astrarlo dallo spirito e dal corpo (incomma da ciò che può essere oggetto del pensiero), come per astrazione separiamo la linea dalla superficie e dal corpo. Ma in ciò essi errano, perchè rispetto all'essere non può parlarsi di astrazione (come rispetto alla linea), inquantochè in esso la mente non può scorgere alcuna proprietà da astrarre. Confrontando il caso della linea con quello dell'essere, si vede che la linea così astratta dalla superficie e dal corpo presenta una proprietà, la lunghezza, che la mente può afferrare; invece, nessuna proprietà presenta l'essere quando è separato dallo spirito e dal corpo; e allora non può parlarsi di astrazione, perchè per compierla, occorre astrarre qualche cosa. Si dirà che qui si astrae dagli oggetti pensati la conoscibilità, la pensabilità, e che con essa si costituisce l'essere? Ma la conoscibilità riguarda noi, non le cose, le quali non sono conoscibili per sè stesse, ma rispetto a noi.

Ma, si può osservare, se *cosa* (*res*) o *essere* (*ens*), esprime

soltanto un nostro modo di pensare, che cosa sono dunque le cose in sè? e voi, mentre cacciate l'essere dalla sfera della realtà, non parlate sempre di esseri e di cose? A ciò il Geulincx risponde (in conformità con le sue opinioni cartesiane) che le cose in sè sono ciò che sono, cioè menti o corpi; e che con ragione si chiamano cose, perchè questa è la designazione del soggetto (*nota subjecti*), la quale deve impiegarsi quando si parla di esse. La domanda ora indicata varrebbe questa: perchè chiamiamo un tale *Pietro*, se egli, in sè stesso, non ha tale nome? Pertanto, le cose in sè stesse, non sono cose, ossia non posseggono quel modo del nostro intelletto per cui vengono considerate come tali, ma quando noi vogliamo parlarne, anche come sono in sè, dobbiamo necessariamente attribuire ad esse il modo di soggetto o di essere; o meglio, ciò è necessario perchè le apprendiamo, perchè nella stessa locuzione in cui ne parliamo come sono in sè, non le manteniamo più in tale condizione, ma diamo ad esse l'aspetto del soggetto.

In tale modo di presentare la questione, il Geulincx connette l'interpretazione gnoseologica con quella grammaticale: infatti, per lui la parola *essere* non è altro che la designazione del soggetto del giudizio, del quale qualche cosa si vuole predicare, e lo stesso vale di *cosa*. Però la connessione di motivi grammaticali e gnoseologici non altera il significato della tesi del Geulincx: essere o cosa fungono da soggetto nel giudizio, appunto perchè noi pensando dobbiamo necessariamente costituire l'oggetto del nostro pensiero in essere o in cosa: sono, insomma, forme o categorie del pensiero, cui debbono corrispondere categorie grammaticali di espressione.

L'essere in sè o per sè si dice solitamente *sostanza*: accidente si chiama invece l'essere in altro o per altro. La sostanza è designata come l'essere per sè perchè ad essa si attribuisce in modo speciale l'ufficio di soggetto o di essere: così le parole *uomo, pietra* ecc., per sè stesse compiono l'ufficio del soggetto o del sostantivo, cioè di tal cosa di cui può affermarsi alcunchè direttamente. Quanto all'accidente, è tale in quanto compie primitivamente l'ufficio dell'aggettivo, cioè di ciò che è impiegato per qualificare il soggetto (*Met. Per.* II, pp. 210-218).

Come proprietà semplici dell'essere abitualmente si arrecano queste tre: *uno*, *vero*, *buono*; ma effettivamente sono quattro, perchè l'ultimo deve sdoppiarsi in *puro* e *perfetto*. Queste quattro proprietà spettano ad ogni essere, soltanto perchè è un essere (ossia per ciò che è appreso dall'intelletto in quel modo, per cui è detto soggetto). Infatti, tutto ciò che è, è uno; così il mare è *un* mare. Tutto ciò che è, è *veramente* ciò che è; il mare è veramente mare. Tutto ciò che è, è *perfettamente* ciò che è; se il mare non fosse perfettamente mare, se gli mancasse qualche cosa, sarebbe soltanto una parte del mare. Infine, tutto ciò che è, è *puramente* ciò che è: altrimenti, se contenesse qualche altra cosa, sarebbe una mescolanza; così, se parlando del mare, si considerano le sabbie e i pesci, non si parla propriamente del mare, ma di una mescolanza del primo con le dette cose.

Ma tutte queste proprietà non aggiungono niente alla cosa stessa, sono l'espressione del modo con cui il nostro intelletto l'apprende. Così, con *uno* designamo tutto ciò che il nostro intelletto apprende insieme e in una sola volta (*simul et semel*), si tratti di una cosa semplice e veramente una in sè, o di molte apprese insieme: anche nel secondo caso, siccome l'intelletto apprende e collega una pluralità con un atto solo, si parla di unità. È ben vero, aggiunge il Geulincx, che alcune cose sono in sè semplici e une; ma qui si parla non di tale unità trascendentale, che costituisce una proprietà dell'essere, bensì di quella per cui l'intelletto unifica anche una pluralità. Si deve poi rilevare che tutto ciò che è appreso dall'intelletto assume aspetto di unità, anche se si tratta non di un essere, ma di un suo modo: quindi non solamente gli esseri sono unità. Però essa è attribuita specialmente agli esseri, perchè su di essi soltanto possono portarsi affermazioni; se non apprendessimo qualche cosa come un essere, nulla potremmo affermare e non potremmo nemmeno chiamarlo uno.

Del resto, quando l'intelletto nostro apprende una cosa qualunque, per quanto sia semplice in sè, può trovare sempre in essa una certa pluralità che rispetto al suo modo di considerare, intende includere differenze, sebbene nella cosa stessa tale di-

versità non esista. Così, pensando lo stesso oggetto, possiamo distinguervi il concavo e il convesso, sebbene la cosa sia semplice in sè: la distinzione non deriva dalla natura di questa, ma dal nostro modo di considerarla valendoci di un processo di astrazione.

Del pari la *verità* non aggiunge nulla alla cosa, ma esprime soltanto il nostro modo di pensarla: diciamo vera qualche cosa perchè è appunto ciò che apprendiamo con l'intelletto e niente altro; tutto ciò che riguarda la verità, si deve all'intelletto nostro e non alle cose stesse. E lo stesso deve dirsi del *puro* e del *perfetto*; infatti si dice puro ciò che l'intelletto apprende senza aggiunte; perfetto ciò che è appreso senza che nulla manchi.

Da ciò risulta anche, che i contrarî delle quattro proprietà ricordate (pluralità, falso, impuro, imperfetto) si riferiscono ugualmente al nostro modo di apprendere le cose.

Con l'unità si collega la totalità, perchè questa non è altro che pluralità unificata o molteplicità fatta una. Ora, siccome è impossibile che un molteplice cessi di essere tale e diventi uno nella cosa stessa, occorre riferire all'intelletto nostro quell'unità e quell'unione, per cui si forma la totalità: si tratta quindi di un certo modo della nostra apprensione delle cose, per cui ciò che è appreso, è come raggruppato insieme. Senza quel particolare modo di apprendere (che il Geulincx con parola intraducibile chiama *simul-sumptio*) la pluralità rimane nell'intelletto come tale (*Met. Per.*, II, pp. 226-232).

All'unità si riferisce anche l'*universale*, che designa appunto l'unità trasformata in molteplicità o la molteplicità trasformata in unità; è un'unità ottenuta grazie a un'astrazione mentale, per cui si separa ciò che è comune a un molteplice. È vero, da una parte, che gli universali esistono in *rerum natura* perchè quando l'astrazione è stata compiuta correttamente abbiamo astratto qualche cosa che è indipendente da noi e dai nostri pensieri; ma è anche vero, dall'altra, che gli universali *ut sic* non esistono nella realtà delle cose, ossia che non sono in sè stessi quali li abbiamo ottenuti con un processo di separazione compiuto dalla mente nostra; infatti, esso, appunto perchè è un nostro modo di pensare, nulla può mutare nella cosa stessa che viene pensata.

Da ciò risulta che non ogni astrazione produce un universale, ma soltanto quella che separa un *quid* comune, ossia qualche cosa che può affermarsi di ciò da cui è stato astratto e di altre cose che sotto questo rispetto concordano con esso; invece, quando si separa (ad es.) la linea dalla superficie, o il punto dalla linea non si ottengono universali, perchè il punto non può affermarsi della linea, nè questa della superficie.

È chiaro pure che è un grave errore quello che si commette abitualmente quando si crede di avere ottenuto universali senza avere compiuto effettivamente alcuna astrazione, come si è visto a proposito dell'*essere* e della *sostanza* che non sono affatto universali astratti dalle cose, ma soltanto nostri modi di pensare (*Met. Per.* II, pp. 235-236).

Quanto precede riguarda l'essere; invece a ciò che i Peripatetici chiamano modo dell'essere, non significa altro che predicato o aggettivo; ossia quel nostro modo di pensare che attribuiamo a ciò che vogliamo affermare di altra cosa. Infatti, se l'essere designa il soggetto, il modo dell'essere, che a questo si contrappone, sarà soltanto il predicato o l'aggettivo: talchè tutta la metafisica peripatetica riguarda il sostantivo e l'aggettivo. I suoi difensori si indigneranno giudicando di essere ridotti così a commentare la grammatica; pure è così, nè essi debbono vergognarsi di un tale commento (perchè è degnissimo dei filosofi e riguarda i modi primi, generalissimi del nostro pensiero), ma del loro modo di commentare, per cui attribuiscono alle cose pensate ciò che appartiene ai nostri pensieri.

Il sostantivo contiene sempre in sè il carattere del soggetto e dell'essere; quando tale carattare si perde, il sostantivo diventa aggettivo, e ciò avviene grazie ad un'astrazione mentale, per cui si prescinde dall'aspetto del soggetto (*Met. Per.*, II, pp. 241 sgg.).

La ricerca compiuta sinora mirava a determinare il carattere soggettivo di quei modi del pensiero che abitualmente si interpretano come realtà oggettive; ma, sebbene la metafisica debba cercare di conoscere le cose come sono in sè, spoglie di quanto in esse ripone l'intelletto nostro, il Geulincx riconosce che tale scopo non può essere mai raggiunto. « Noi non dobbiamo considerare le cose in quanto sono sensibili (cioè, come

si offrono al senso, in un certo aspetto); nè in quanto sono intelligibili (cioè, come si pensano da noi in un certo modo). Ma non possiamo considerarle come sono in sè; e da ciò vediamo la nostra grande imperfezione.

« Questo soltanto dunque ci rimane da fare (ciò che possiamo e dobbiamo fare); ogni volta che apprendiamo qualche cosa sotto un qualche modo del nostro pensiero (ciò che sempre facciamo, nè possiamo fare diversamente sinchè siamo uomini), dobbiamo giudicare con la mente che la cosa in sè non è tale quale è appresa da noi.

« Sebbene sempre attribuiamo alle cose stesse le immagini del senso e dell'intelletto, tuttavia è in noi qualche cosa di divino che sempre ci dice: non è così; e in ciò soltanto consiste la nostra sapienza, in quanto siamo uomini » (*Ann. ad Met.*, II, pp. 300-301. E altrove: « Noi conosciamo ogni cosa... secondo qualcuno di questi modi [del nostro pensiero]; e nulla conosciamo senza di essi. Questo appartiene soltanto alla mente suprema...; perciò essa sola conosce le cose come sono; le creature non le conoscono mai come sono, ma sempre secondo il proprio modo » (*Ann. in Cartesium*, III, pag. 396).

È chiaro che se la conoscenza umana mira a conoscere le cose quali sono in sè; se specialmente la metafisica ha l'oggetto di conoscere le realtà sovrasensibili, spoglie dalle forme del pensiero, e ciò è impossibile, perchè l'uomo non può non pensare le cose secondo tali forme, la metafisica è impossibile e lo scetticismo è la conclusione necessaria (almeno rispetto alla metafisica) delle ricerche del Geulincx. Come vedremo tra poco, egli però non vi giunge; ma è certo che le analisi da noi riassunte sono assai notevoli e accennano a motivi di pensiero che dovevano avere in seguito ulteriori sviluppi.

Il Ritter [1], il Grimm [2], il Vander Haeghen [3], e con

---

[1] *Histoire de la philosophie moderne* (trad. Challemel-Lacour, Parigi, Ladrange, 1861), vol. I, pag. 115, nota 1.

[2] *G. Erkenntnisstheorie und Occasionalismus*, 1875 (citato dal Vander Haeghen e dal Falckenberg): non conosco direttamente questo studio.

[3] Op. cit., pag. 114; pag, 152.

qualche restrizione il Falckenberg (1), hanno per questo avvicinato il Geulincx al Kant; anzi il Vander Haeghen ha affermato che in lui è già fissato il punto di vista del criticismo e che egli, con un balzo, si è avvicinato al Kant più di ogni altro cartesiano (2). Però tale avvicinamento è esatto solo in parte, perchè è ben vero che dal punto di vista kantiano, il carattere soggettivo delle categorie dell'intelletto rende vana ogni pretesa di sorpassare la sfera fenomenica per cogliere la natura delle cose in sè, ma è vero altresì che appunto tale soggettività rende possibile una scienza dell'esperienza universalmente valida e necessaria per gli spiriti umani: ora, tale concezione caratteristica del kantismo, dell'oggettività intesa come soggettività universale, manca completamente al Geulincx. Piuttosto, lo si potrebbe avvicinare ad un filosofo che pure si collega col cartesianismo, lo Spinoza (al quale egli si avvicina anche sotto altri aspetti) per la critica compiuta dei concetti astratti o *enti di ragione* (*Cogitata metaphysica*, pars I, cap. I, §§ 7-10; *Ethica*, II, prop. XL, schol. I); ma anche più i motivi di pensiero che abbiamo incontrato nel Geulincx trovarono sviluppo nella filosofia inglese, e particolarmente nella critica scettica di D. Hume, in cui diedero per risultato la negazione recisa della legittimità della metafisica.

A ciò però non giunse il Geulincx, il quale invece credette di potere accettare i principî fondamentali del cartesianismo e sull'opposizione di pensiero e di estensione costruì il suo occasionalismo. Un tentativo di giustificazione si potrebbe trovare in affermazioni come questa: « Vi sono alcune parole, che significano le cose come sono in sè, indipendentemente dall'operazione della nostra mente. Fra esse è la parola *corpo*: infatti significa quella cosa, quell'estensione che chiamiamo corpo, come quella cosa è in sè, all'infuori dei modi dei nostri pensieri, con cui ci occupiamo di essa » (*Ann. ad Met.*, II, pag. 275). E altrove (*Ann. in Cartesium*, III, pag. 399), difendendo la tesi del Descartes (*Principia philosophiae*, p. I, art. 60), che le sostanze

(1) *Geschichte der neueren Philosophie*[5] (Lipsia, Veit, 1905), pag. 99.
(2) Op. cit., pag. 152.

che si possono pensare indipendentemente tra loro, sono realmente distinte e indipendenti, contro l'obbiezione che non è lecito fare dipendere le cose dal nostro intelletto, mentre invece questo deve dipendere dalle cose stesse, il Geulincx sostiene che, sebbene le cose esterne non dipendano dall'intelletto nostro, nè siano quel che sono, perchè vengono così pensate da noi, pure spesso dall'intelletto e dal nostro modo di pensare si ricava un argomento efficace e invincibile, per concludere che le cose stesse si comportano in un modo o in un altro.

È certo però che tali affermazioni non sono efficaci contro le conclusioni che lo stesso Geulincx ricava dalla sua critica delle forme dell'intelletto; anzi, la sua metafisica fondata sull'opposizione di mente e di corpo è colpita dalla condanna che deriva necessariamente da tale critica, per cui è negata ogni e qualunque forma di conoscenza della realtà per sè.

Si può dire che il Geulincx sfugge allo scetticismo perchè lo vuole, non perchè ha il diritto di sottrarvisi. Abbiamo rilevato precedentemente che, rispetto alla questione generale della validità della conoscenza, considerata nel suo aspetto formale, egli non ribatte le obbiezioni scettiche da lui stesso presentate e si limita a mettere lo scetticismo in contraddizione; nella discussione del valore oggettivo della conoscenza, appare anche più chiaro questo proposito di sottrarsi alle conseguenze necessarie delle premesse poste e riconosciute come valide. Esiste, si può dire, un'antitesi fra la tendenza critica, che lo porterebbe allo scetticismo, e quella dogmatica, che lo spinge a costruire una metafisica: abitualmente, la seconda e non la prima attira l'attenzione degli studiosi: non sarà quindi inutile mettere particolarmente in luce quello che può chiamarsi l'aspetto critico-scettico del pensiero del Geulincx.

BIBLIOTECA DELLE FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA
TORINO